

## 実存哲学の問題性 : 一九三〇年代前半のカール・ヤスパーズの場合

著者	吉田 真哉
雑誌名	倫理学
号	22
ページ	121-133
発行年	2006-03-20
その他のタイトル	The problematic philosophy of Existence : A case of Karl Jaspers in the early 1930s
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/15080">http://hdl.handle.net/2241/15080</a>

## 実存哲学の問題性

——一九三〇年代前半のカール・ヤスパースの場合——

吉田真哉

はじめに

一九三〇年代前半におけるヤスパースの哲学上の課題の一つとして、実存哲学の樹立が挙げられることは周知に通りである。彼の問題意識は、精神的状況に生きる自己実現の可能性へ向けられていた。そしてこの自己実現が模索される際には、日常的に生きる現存としての自己とは差別化された意味が込められていた。このような自己実現の機会を、彼は実存哲学のもとで考察したのであった。

日常生活を営む自己が社会的関係のなかに位置づけられるのに対して、実存的な自己実現は、他者への積極的な共同の関係において位置づけられている。こうした他者との接触の機会をヤスパースは「実存的交わり」と術語化し、その過程として「愛しながらの闘争」ということを強調した。

ここではヤスパースの交わりの哲学を導きの糸として、他者との接触の問題について考察してみたいと思う。この問題に着

手することで、ヤスパースの初期実存哲学の意義と問題性を指摘すると同時に、彼のその後の思想的展開の必然的根拠を浮き彫りにすることを、ここでは目標として掲げておく。

そこでまず、ヤスパースの初期実存哲学の問題に関して、時代状況上のコンテキストからアプローチしてみたい。そのために、さしあたりロスルドの見解に着目しておきたい。ロスルドは、一九三〇年代前半のドイツ哲学の状況を、歴史性の概念に対する関係から明らかにしている。したがってロスルドの研究成果を引き合いにだすことで、歴史性と実存の関係を明らかにしておく。そしてそれを前提にして、実存的交わりと自己実現の問題を取り上げていきたいと思う。ここでロスルドの研究に注目する理由は、彼が把握しているヤスパース像にこそ、交わりの後景になっているネガティブな意味あいが浮き彫りにされており、それはまたヤスパースの初期実存哲学の問題性を指摘することに資するからである。

## 一 精神的共同体と歴史性

ロスルドはハイデガーの戦争問題を取り扱うために、一九三〇年代にいたるドイツの思想状況と、それに関連する思想家たちに言及している。ヤスパースに関する問題も、この文脈内において捉えられている。

そしてロスルドは「戦争イデオロギー」[Iosol, 6]という標語を主軸として、この問題へ迫っていくと試みている。この標語は、第一次世界大戦時の一連の思想家たちにより共有された危機意識から醸成していった。この危機意識は、テンニエスにより提唱された区分、すなわち「共同体 (Gemeinschaft) と社会 (Gesellschaft)」という区分が独自に受容された結果による。より詳しくいうのであれば、精神的な結束 (共同体) と物質に基づくつながり (社会) とを区分することで、社会的なつながりが肥大化していくことに対する疑問符が共有されたのである。人間は社会的に生きるだけではなく、それと同時に精神的に生きる者である。したがって、社会的な生活様式が支配的になっていくことに応じて、精神的な結束を擁護する主張が活発化したのである。そしてこの「戦争イデオロギー」は、精神的な結束の機会として戦争を捉え、戦争へ込められた精神的意義の賛意をあらわした特殊な標語であるといつてよい。

それではこの「戦争イデオロギー」により案出された、当時の危機に対する救済措置とは何だったのか。この問題に関してロスルドは、「神秘的な経験」[Ibid., 5]を例に挙げている。この

経験は、個々の人間が国家全体を代表して行為することで、「国家内部で表現される統一」と「精神的充実」という「類まれな経験」を実感可能にすることを保証するものである [Ibid., 4]。

「戦争イデオロギー」は個々の人間と全体としての国家の無媒介的 (直接的) な統一を促し、それによって戦場での死は無意味なものではなくなり、むしろ国家統一を精神的に支える結束の証 (犠牲としての死) と認められたのである。この神秘的経験を支え、全体のために自分自身の死の決断を助長させたのが「共同体のパトスと全体のパトス」[Ibid., 5]である。このパトスをめぐり、「戦争イデオロギー」は一般的に認容されるようになったのである。

そして「戦争イデオロギー」が主張されていくに応じて、たとえばドイツでは、物質に対する精神の優位を端的に示す「ドイツ国家の真の魂」[Ibid., 7]も強調されるようになった。ロスルドは、このドイツの本質と同一視されたドイツ国家の真の魂に関する議論が、第一次世界大戦後も沈静化することなく、第二次世界大戦へと受け継がれ、哲学的に徹底化された点を問題視している。この徹底化は、ドイツ国家の真の魂を「歴史性」[Ibid., 25]という哲学的概念へくみ上げていく過程により遂行されていったのである。

さてヤスパースもまた、物質によるつながり (社会) に対比させて精神的な結束 (共同体) の意義を示しているが、それもやはり社会的関係に対する危機意識に基づいていることである。そこでヤスパースは精神的結束の「実質 (Substanz)」として

「歴史性」[Das1, 49]を掲げ、これと対比させるかたちで「現存在秩序」[ibid., 48]の問題点を指摘している。ここで歴史性に基づく結束が共同体をあらわし、現存在秩序によりつながりが社会をあらわしていると解釈することは十分に可能である。この現存在秩序は、人間を全体的に支配する技術を基盤にした当時の社会的状況を示す用語である。この現存在秩序が問題視されるのも、それにより人間が「無世界的」[ibid., 49]になるからである。それもやはり、「自らの根拠からはなれ、意識された歴史なく、さらには自らの現存在の連続性をもたないのであれば、人間は人間であり続けることができない」[ibid.]という彼の実存哲学固有の立場から起因している。このような考えが打ち出されたのも、精神的な虚しさ（ニヒリズム）をいかにして充実させるのかという彼自身の問題意識による。この問題に対して、彼は物質に基づく人間関係ではなく、精神的な結束における人間関係に、その模範像を求めたのであった。以上のことからヤスパースは、物質によるつながりに対して精神的な結束を擁護するために、その核心的な構成要素として「歴史性」を主張したのであった。

ヤスパースの提唱する歴史性は、それが歴史的統一性（過去と将来とを現在の行為に集約させること）を意味し、さらにはこの行為が精神的充実の根拠になっていることから「戦争イデオロギー」と密接な関係にあるとみなすことができよう。この点で、ロスルドが歴史性のパトスと共同体のパトスとを同等に取り扱っていることは正当であると思われる。

ヤスパースが歴史性を重要視しているのも、それが「自己実現の過程における実存のあらわれ」[Das2, 146]を示しているからである。この場合、実存は既存的な過去の現存在に所与的に関係づけられながら、将来への行為によって過去の現存在を変容させる現在の自由な可能性（歴史的統一性）として示される。こうした歴史性における自己実現の過程において、ヤスパースは「歴史的意識の根本態度」として、「交わりへ踏み入ってくる他者」の存在を重要視している[ibid.]。歴史性は「他者固有の歴史性」[ibid.]との関係のなかに存立する。したがって、たとえそれが一つの関係であるとしても、自身の歴史性を絶対化し、普遍妥当的なものと判断することは、必然的に他者固有の歴史性への暴力的行為へとつながっていく。だが彼の考える実存的交わりにおける自己実現は、他者に対する暴力的行為を認めてはいない。他者を否定するだけの闘争は、自己実現の契機になることがないからである。したがって「自己自身を標準化することは、歴史的意識の喪失を意味し、交わりをたつ」[ibid., 146]ことになる。精神的結束の実質である歴史性は、他者との交わりを通じて本来的な自己実現を促すのであり、この自己実現がひるがえって精神的結束をより強固なものにするのである。それというのも、ここで想定されている精神的結束は、ニヒリズムへの処方箋のようなものであり、問題になっていることは徹頭徹尾、個人の充実感の確保をめがけているからである。

ヤスパースは、実存的な自己実現を明らかにするために、物質によるつながりに対する精神的結束の実質（歴史性）を指し

示そうと試みた。彼のこの意図のなかには、ロスルドが明らかにしているように、一九三〇年代への思想的状況のコンテキストが脈打っているといつてよいように思われる。歴史性において生きるということ、このことがヤスパースの救済措置であった。それはまた、実存的な自己実現を交わりにおいて遂行するということと同義である。したがってロスルドの次の見解は、的を射た的確な判断であると考えられる。「個人がひるがえって『歴史的全体性による民族共同体（国民同胞）に属するもの』であることを感得する場合に、同時代の社会による絶滅は防がれることができる」[Lsg01, 25]。そしてこの結束を確保するためには、他者との交わりを通じることが必要であった。このような他者との関係における歴史性は、その都度の各自の行為（決断）に委ねられている。このような自己実現の機会を開かせる他者との交わりが、精神的結束を強めるために必要不可欠な要素なのであるということ、このことがここでは見落としてはならない実存の問題性を如実に示しているのである。

## 二 実存的交わり

交わりは、ヤスパースの実存哲学の試金石であると同時に、精神的な結束を強めるために不可避的な他者への現実的態度を意味している。ところでこの交わりは、二つの異なる段階で考察されている。一方が「実存的交わり」と呼称されるのに対して、他方でそれは「現存在の交わり」といわれる。実存的交わ

りが「愛しながらの闘争」という過程により進展するのに対して、現存在の交わりは、「暴力」をとまなう「闘争」<sup>1)</sup>さえも惹起させる。後者の交わりが物質的な基盤の確保に専念することで築かれる社会的な関係において遂行されるのに対して、前者の交わりは、精神的・人格的な共同関係を構築する。

交わりをこのように分けるのも、他者に対する態度の決定的な差異が問題になっているからである。この点でもやはり、ロスルドが提起した一九三〇年代への思想的コンテキストをたぐり寄せることは、十分可能である。つまりは、物質による社会的関係における他者との交わりが現存在の交わりに等しく、実存的交わりは精神的共同体を存立させる基盤になっている。

ヤスパースが実存哲学を提唱していることから、彼の問題意識の重点は実存的交わりに置かれており、それはまた社会的関係に対する精神的結束の場を模索することでもあるということ、これである。

ヤスパースは、現存在の交わりによる他者との関係においては、個人のなかに「不満」[Lsg2, 55]が残るとする。あたかも時計の歯車のように、そこでの自己は社会全体の中で代替可能な「機能」として存在し、「自我そのもの」として代替不可能に存在する《私》が度外視されてしまっているからである[ibid.]。このような不満は、他者との実存的なかわりにおいて解消される。そしてこの他者は、自己にとって深い関係に結ばれた他者であり、いうなれば「代替不可能な他者」[ibid.]である。

この他者が代替不可能であることから、その他者との交わりは「類例のない連帯性」[ibid., 65]を築き上げていく。この点でヤスパースは、「最も親しい友人」[ibid., 65]を具体的に考えていることから、ここではそれについて、いかにして独自の連帯性が築き上げられていくのかということを考察してみたい。

私が私である以上、つまり《私》として限定づけられている以上、私は私でしかなく、他者ではない。私が他者ではないことから、私は《私》という限界づけを与えられているのである。だが私が他者とまったく異なり、完全に関係を結ぶことができないのであれば、そもそも他者との共同関係は問題になることがない。われわれは、社会から孤立しているのではなく、他者との共同関係のなかで生活している。しかしこの関係を構築する他者への接触は、あるときは攻撃になり、あるときは承認になるといった具合に、その都度的なものであらざるをえない。したがって私にとって最も親しい友人であろうと、いわんや私が生涯をかけて伴侶として決めた結婚相手であろうとも、その親しき者たちと私とが衝突し、最終的には破局を迎えてしまうのは、それでもやはり彼らが私にとっての他者だからである。このようにその都度的であらざるをえない代替不可能な他者との接触は、つまるところ、ヤスパースの言葉をかりていうのであれば、「冒険」[ibid., 65]でしかないのである。

しかしながら闘争（衝突）する他者と、それでも連帯性が築き上げられる理由は、そこでの闘争相手が「肯定（Bejahung）」[ibid., 66]されているからである。この肯定は、他者を愛する

ことと同義である。したがって闘争は結局のところ、自己を否定の対象にする。「私は、自己を獲得するために（可能的実存として）、自己を失う（存立している経験的現存在として）」[ibid., 65]。このようにして、過去の自己自身を否定する媒介となる他者は、それと同時に将来への自己実現の機会を開いてさえくれるのである。実存的交わりの問題は、ここに集約されているといつてよい。したがって他者との交わりも結局のところ、歴史性における自己陶冶の問題に収斂していくのである。

もしわれわれが他者に出会う前に他者を取り取りできるのであれば、その他者はもはや代替可能な他者ではない。この点でヤスパースは、実存的交わりとして関係が結ばれる他者を主題化することができなかったのであろう。代替不可能な他者は、それぞれの個人にとって異なっており、他者一般として存在しないからである。したがって代替不可能な他者との類例のない連帯性を築き上げるということは、ひるがえってそれと同時に、個人の代替不可能性を示すことになり、先のニヒリズムに代表される不満を解消することになる。しかしながらこのように考察すると、次のように結論づけることも十分可能であるように思われる。つまりは、ヤスパースの実存的交わりの問題性は、実存相互の連帯性にその特徴をもっているが、それでもやはり実のところ自己中心的な精神世界の構成が問われているのである。この捉え方は、彼の戦争解釈の問題にかかわる重要な論点の一つであるのだが、いずれにせよヤスパースは、この実存的交わりを主軸として、ニヒリズムに関する問題を実存哲学

の立場から応答しよう<sup>(2)</sup>と試みたのである。そしてこのようにして、《私》が《われわれ》へとなっていく過程が実存的現実性として考察されたのである<sup>(3)</sup>。精神的充実感をともなう結束力は、このようにして強固になっていく。そしてこのような精神的結束を強める全体性こそが、歴史性を意味しているのである。

### 三 闘争について 時代状況を視野にいれて

ヤスパースにより、精神的結束を強固にしていく過程は愛しながらの闘争という形で示されたのであったが、この闘争は、実存的交わりと現存在の交わりを区別することに対応して、現存在の交わりにおける闘争から峻別されている。

さて、実存的な交わりは、冒険に等しい行為であった。それはまた、われわれが他者との実存的な交わりを予定的に前もって選択できないということを意味している。予定不可能であるからこそ、冒険なのである。われわれは親友を獲得しようとして、恣意的に他者を選別しても、それが成功する見込みが保証されているわけではない。

このことからヤスパースは闘争に関して、それが變動的であり、実存的交わりにおける闘争が、現存在の交わりにおけるそれにもなる可能性を認めるのである。「本質的に異なるものであるにもかかわらず、事実的な転換において、つまり愛しながらの闘争が不可避的な闘争へ踏み外れていくか、あるいは暴力的

な闘争が実存の突発的な接触において克服されるかすること、一方の闘争は他方の闘争に変化する」[ibid., 235f.]。

したがって、現存在の交わりに基づく社会的なつながりであろうとも、そこに歴史性における精神的な結束の場が認められることから、ヤスパースは一方的にそれを断罪しているわけではないことが確認できよう。このことを念頭において、次のヤスパースの回顧を確認しておきたいと思う。ヤスパースはこの回顧を、一九三〇年代前半という時代状況において述懐している。

赤裸々な姿において自分自身へと完全に投げ出された単独者にとつて、こんにちではさしあたって、彼が忠実に (treu) 結びつけられている他なる単独者とはじめるということだけが残っている。戦争末期に後退していった前線を、ドイツの兵士がこかしこで固守し、さらに単独者として自身をみていたようにして、破壊を前にした最後の瞬間であろうとも祖国を守護し、不敗の意識をドイツ人の記憶へ植えつけるという実現されなかった命令を、それでも自己主張と自己犠牲 (Sichbehaupten und Sichopfern) において惹起させたといった感動的な報告があるが、この報告は、それ以外ではほとんど達成されなかった現実性を、現在の可能性一般のシンボルのように示している [a31, 180f.]。

一九三〇年代前半の彼の眼にとつて、第一次世界大戦末期の歴史的報告として残されたドイツ兵の活動は、まさに当時のドイツ人にとつて単なる客観的に記述された報告以上の意味が、

いふなれば歴史的・実存的な意味があった。当時のドイツ人にとつて、第一次世界大戦時のドイツ兵は過去の現存在ではあるが、その現存在を我有化し、将来へかかわる行為へと関連づけるといふことは、すでに述べておいた彼の歴史性を意味しており、それこそがここで直截に述べられている事柄なのである。したがつてヤスパースの初期実存哲学においては、戦争を諫めるどころか、それを賛美する傾向があるということになる。

このことから、彼の実存的交わりにも、それを時代状況上のコンテキストから読み取るとすれば、実にネガティブな意味が込められていることが結論づけられよう。

それというのも、彼のこの回顧を支えている思想こそが一九三〇年代における初期実存哲学であり、それはまた、単独者として生きる者を精神的に擁護する思想でもあったからである。

しかしながらそれでもやはり、彼が実存哲学を標榜した際、それを単なる個人主義に帰結させることなく、他者との共同を模索し、そのなかで自己を存立させる困窮を抉り出した点は、ポジティブな側面として評価されるべきである。この困窮は、私は他者と共に存在しながら、それでもやはり私でしかないという事実を集約できよう。そしてまた、この困窮にこそ、実存哲学の問題性、ひいてはわれわれにかかわる現実性の問題性が潜んでいると思われる。

## むすび

一九三〇年代のヤスパースにとつて、実存哲学を樹立するとは、精神的な共同体の意義を物質に基づく社会から擁護することが意図されていた。物質的な社会に対して抱かれた危機意識は、実存的な自己実現の所在が見通しがたくなつていくという点におかれていた<sup>(4)</sup>。

彼にとつて自己が自己へと生成していく現実性は、他者との関係においてはじめて成り立つ行為を意味していた。こうした自己実現を意味する交わりの哲学は、後の研究史においても、彼の実存哲学におけるポジティブな原理として評価されてきた<sup>(5)</sup>。しかしながらロスルドが明らかにしたネガティブなヤスパース自身の意図、すなわち他者との闘争関係のなかに込められている時代状況を顧慮してはじめて浮き彫りにされるような意図も、この交わりに含意されていることは注意すべき点である。彼もまた、一九三〇年代へと巻き込まれていく埒場に翻弄された思想家の一人であった。

ここでの問題は、利益をめぐる国家間の戦争（現存在をめぐる闘争）であろうとも、そこに実存的な自己実現の可能性が認められる場合では、ヤスパースは肯定せざるをえないところにある。つまり当時のヤスパースの考え方では、戦争を抑止することなど到底できなかったのである。

しかしながらヤスパースは一九三五年に『理性と実存』という



著書を公刊し、「実存的な交わり」と関連させて、「理性の交わり」の意義を強調するようになる。一九三一年の著書では、理性に関して次のように述べられていた。「人間は、理性を通じて技術的に大衆を扶助する秩序をめぐり、他者と意思疎通する場合にのみ現存在をもつ。したがって人間は、世界が崩壊すると同時に破滅したくないのであれば、世界へと激情 (Leidenschaft) を打ち込まねばならない」[ibid. 48]。ここで述べられている理性は、大衆を技術的に扶助することを可能にする能力と定められ、実存的なパトスの対極に位置づけられている。だが『理性と実存』では、実存と理性との相補的な関係が強調されるようになってくる。「実存は理性によってのみ明快になる。理性は実存を通じて内容をもつ」[ibid. 41]。ハイデガーと決定的に袂を分けたといわれる一九三三年以降、彼のなかにどのような問題意識が芽生えたのか。ここで注目しておきたい点は、実際に戦争への道を歩み始めたドイツにおいて、ヤスパースが何を理由にして自分自身の考えに修正を施したのかという問題である。なぜヤスパースは突然、理性を強調しはじめたのか。

彼の実存的交わりの哲学も、結局のところ自己に収斂した問題であり、他者を主題化したわけではない。だがそうであるからこそ、他者とのあいだに生きながら、自己中心的に生きざるをえない自己と他者との関係を考察する倫理学的問題にあって、彼の哲学は重要であると判断できよう。しかしながら、われわれが不可避免的に自己中心的であらざるをえないからといって、他者と接触する界面には、実存的パトスとは一線を画する

領域も存在する。その領域をヤスパースは理性に基づく「普遍的交わり」により挟り出そうと試みたように思われる<sup>46)</sup>。このような着想をヤスパースに与えたのは、戦争体験ということが、その一つとして挙げる事ができよう。理性こそは、戦争という熱狂 (実存的パトス) を諫止できる人間に与えられた根源的能力だからである。それはすなわち、われわれにとって最も遠い人間との相互的伝達を与える場を構築する能力を意味し、そしてそこにこそヤスパースは人間を人間たらしめる尺度を見出そうとしたのである。したがって戦争とは異なる他者との接触を、ヤスパースは人間の根源的能力としての理性において見出し、そしてこの理性に基づく交わりの哲学を展開させることに、戦後の課題を見出していたとも考えられよう。「理性によって臨在的となる他者の内容は、同時に、それにより可能となる交わりの深みに対する尺度であり、そしてまたそこにおいて変化していく人間の、概観不可能な水準の多様性へと広がっていく人間の本質に対する尺度である」[ibid. 63]。戦後のヤスパースの課題の一つとして、不可避免的に自己中心的であらざるをえない歴史的世界の構成 (自己実現) において、理性という人間に与えられた尺度の確定が、切迫した問題として浮上したのである。そしてこのことは彼の思想展開における内的必然性を意味しているといつてよい。

#### ・参考文献

[Arc46] Hannah Arendt: 'What is Existenz Philosophy?', In:

- Partisan Review* (Vol. 13), pp. 35-56, 1946.
- [Fuk92] 福井一夫「高度大衆社会と意識の動向」【註】(雑誌『論壇』), pp. 52-64, 1992.
- [Jas31] Karl Jaspers. *Die geistige Situation der Zeit*. Walter de Gruyter & Co, 1931.
- [Jas32] Karl Jaspers. *Philosophie* Bd. II (Existenzerhellung). Springer, 1932.
- [Jas35] Karl Jaspers. *Vernunft und Existenz*. Fünf Vorlesungen. Wolters' U. M., 1935.
- [Los01] Domenico Losurdo. *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, 2001 (Prima edizione 1991).
- [San88] Hans Saner. 'Zur Dialektik von Einsamkeit und Kommunikation bei Karl Jaspers'. In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft* (Jg. 1), hg. v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kurt Salamun. pp.53-67, Studienverlag, 1988.
- [Teo03] Genoveva Teoharova. 'Auf dem Weg zur Welpphilosophie: Zu Karl Jaspers' Idee der universalen Kommunikation'. In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft* (Jg. 16), hg. v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kurt Salamun. pp. 77-101, Studienverlag, 2003.
- [The77] Michael Theunissen. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Walter de Gruyter 1977 (Erste Aufl., 1965).

[Wie02] Reiner Wiel. 'La filosofia dell'esistenza come etica in Karl Jaspers'. In: *Filosofia esistenza comunicazione in Karl Jaspers*. a cura di Donatella di Cesare e Giuseppe Cantillo, pp. 25-40, Loffredo Editore, 2002.

## 注

- (1) ザーナーは、この現存在の交わりにおいては「マキアベリズムの闘争」[San88, 66]でさえ正当化されると指摘している。それは目的のためには手段を選ばないというかの闘争のついでである。
- (2) この点に関して、ザーナーはヤスパースの諸著書を「通時的」(diachron)「[San88, 57]解釈することで、次のような結論を下している。「個人と孤独についてのヤスパースの講演が、交わりについてのあらゆる研究に先立っている」とは偶然ではなからう。そして一九一九年の『世界観の心理学』において、諸々の限界状況の哲学を展開させていながら、交わりの哲学をまだ展開させていないのも偶然ではなからう。諸々の限界状況はある意味で、二律背反的に引き裂かれた世界における死や苦悩、責めや闘争の不可避性に直面する個人の困窮を物語っている。——両極（孤独と交わりの両極—筆者挿入）は、一九三三年の『実存開明』においてほぼ均衡を保っている。——だが『理性と実存』（一九三五年）からは、交わりの優位が定着し、交わりの重要性のもとで孤独は、実存の構成として後景へ退いてい

(3)

29」[ibid. 561]。この孤独は、他者不在の関係を指示しているのではなく、他者との関係のなかで、むしろ自身にかかわる「自己関係」[ibid. 56]を示している。このようにヤスパースの思想遍歴の通時的解釈を整理したザーナーの研究によれば、一九三〇年代前半の著書『哲学』において、孤独と交わりは均衡を保っていると考えられる。それは、孤独と交わりが循環的な弁証法的関係のなかで保たれていることを意味する。したがって彼の交わりが自己実現に集約されるとしても、この自己実現は完結することがないのであって、むしろ新たな交わりの発端になっているのである。

このような見解に対立する捉え方もある。たとえばウィールは、ヤスパースの実存的な交わりは「二者の関係 (dualität)」において最もよく示されており、「共同体の形式」とは無関係であるとする [Wied. 39]。ウィールがこのように指摘するのも、実存的交わりは「世界観に由来する共同体」や「諸々のイデオロギーの総括を保つ共同体形式」とは異なっているからである [ibid.]。実存的交わりは、「理念」や「理想」ではなく、「経験可能な実在 (realtà empirica possible)」なのである [ibid.]。たしかにウィールが指摘するように、実存的な交わりは理念や理想とは異なり、われわれにとつて経験可能なリアリティーである。だがもし実存的交わりが二者の関係にとどまるとすれば、ヤスパースは他者の直接性しか視野に入れてなく、間接性を見落として

していることになる。しかしヤスパースは実存的交わりに間接性の要因を認めている。他者へのかかわりが直接性における場合、そこでは他者の存在だけが問題になる。また他方で、間接性における他者へのかかわりは、他者との出会いに媒介を前提にすることという。

この点で、他者問題を超越論哲学と対話の哲学との両極性に従って整理しているトイニッセンは、ヤスパースの他者の捉え方が「超越論哲学と対話の哲学のあいだのところ」にその場をもつ [The77, 476] ことを指摘している。この場合、超越論哲学が媒介を通じての他者の構成を問題に掲げるのに対して、対話の哲学は他者の存在とその都度の直接的な出会いを問題にする。ヤスパースは確かに他者との直接的な出会いを認めているが、それと同時に「内容の媒介」[Jag3, 56]も認めている。したがってウィールの捉え方では、ヤスパースの実存的交わりにおける間接性の議論を説明できなくなってしまう。ヤスパースが間接性を認めるのも、トイニッセンが指摘するように、「世界の諸々の内容こそが充溢を存続させることができるのであって、それに反する極端な帰結としては、自己の存在が空虚になること」[The77, 481]をヤスパースが危惧しているからである。したがって彼の実存的交わりは、二者の関係にとどまるものではないということが帰結する。

この自己実現に関して、福井は別の角度からの鋭利な切り口を提示している。福井は「大衆からの超越の勇氣」

(4)

[Fuk92, 60] ということを指針として、ヤスパースの実存哲学を明らかにしている彼の仕事はヤスパースの文献に対する忠実な解釈に基づいており、ヤスパースの実存哲学の要を「歴史的基盤と社会的基盤」[ibid., 6]から際立たせることが試みられている。この歴史的基盤は「歴史性」を、そして社会的基盤は「交わり」をそれぞれ意味している [ibid.]。その際に福井が主題として掲げているように、ヤスパースがそこで批判の対象として念頭においているのは、社会的なあり方に生きる大衆であり、問題は「機械文明や大衆社会との実存の対決」[ibid.] ということにおかれているとみてとれよう。その際に、福井の次の指摘はこの問題を考える際の別の角度を提示しているように思われる。「大衆は、あくまでも批判の対象であって、決して蔑視の対象ではない」[ibid.]。

本論稿では、この福井の指摘に同意する立場でありながらも、この考えを戦争問題につなぎ合わせようと試みたものである。そして、この考えの根底に潜んでいるのは、ヤスパースの実存哲学における「自己否定の思想」であり、そしてこれこそが福井が「超越」[ibid., 63] ということで扶り出そうとしたヤスパース哲学の根幹なのである。実存を存立させることで大衆が一面的に否定されるのではなく、むしろ大衆を媒介することで新たな実存の歴史的更新（実存の自己否定）が無制限に生じ続けていくことに、彼の実存哲学は存立しえたのである。したがって彼の戦争問

(5)

題もまた、一面的な解釈では不十分ということになり、別のアプローチも不可避免的に必要なということが結果する。それはまた、彼の実存哲学の試金石としての交わりの哲学の問題に関する、現存在の交わりと実存的交わりの関係をより鮮明に描き出す作業であるといつてよい。

こうした解釈に関する代表的な研究者は、なんといってもアーレントであろう。アーレントは戦後に実存哲学の批判（絶対化された個人主義の原理）を明らかにしながら、この哲学におけるヤスパースの業績を次の点に認めている。つまり「実存哲学はそのエゴイズムの時代を去った」[Aren96, 56] という点に、である。もちろんアーレントも、ヤスパースの哲学の通奏に鳴り響く自己の問題を聞きもっているわけではない。「哲学することそれ自体は、人間の存在にとつて最高度の実存的様態になるのではなく、むしろ自己自身と世界のリアリティーに対する準備になる。他者は私の仲間として、われわれに共通する理性への訴えを通じて普遍的保証人となる」[ibid., 56]。限界状況は個としての自己を問題にすることで生じる状況のことである。私を《私》として限界つける状況こそが限界状況である。そしてそれにより、限界外の存在者（他者）が想定されることにもなる。したがってアーレントからすれば、ヤスパースの実存の概念にはすでに「人間の共同関係」[ibid., 56] が問題として含意されているとされる。このアーレントの指摘が代表的と考えられるが、現在にいたるまで、ヤ

スパースの交わりの哲学をこのような形でポジティブな原理として解釈する場合では、おおむねアーレントが示した点に従っているといえよう。そしてその際には必ず、実存に対する理性の意義が前提にされてきたように思われる。だが『実存開明』においては、理性の問題は主題として等閑視されていることから、こうした捉え方にはつねに複雑さがつきまといつていた。というのもこうした捉え方では、ヤスパース哲学における一九三三年の転向を度外視してしまっており、いずれにせよその十分な説明を遂行できないからである。

さしあたりこのような問題定位に関して、その導きの糸になるのはテオハロワの研究成果である。テオハロワは、ヤスパースの諸著作の「年代確定」[Teo03, 78]を定めることはしないとことわっておきながらも、一九三三年がヤスパースの諸著書の「境界線の年」[ibid., 83]であることを重要視している。この年が注目されているのも、ヤスパースの哲学が「時代の諸々の要求」[ibid., 84]に応えている点に眼目が置かれているからである。その証左として、戦前から一貫して主張されてきた「交わりの実存的原理」[ibid., 79]が、ヤスパースの基本的立場として浮き彫りにされている。この交わりの実存的原理とは、「自己実現への意志」[ibid.]のことである。ヤスパースはこの原理を、戦前においては「実存的交わり」として、そして戦後にはこの実存的交わりと関連している「普遍的交わり」として指示して

いる。このように名称が変化したのも、彼のなかで時代状況の捉え方が変わったからであり、それにより実存的交わりとは異なる普遍的交わりに着目せざるをえなくなったからである。しかしながらこの普遍的な交わりは、テオハロワが指摘しているように、実存的交わりの「拡張」[ibid., 88]では決してない。むしろ実存的交わりが可能となるために普遍的な交わりが示されるようになっただけで、彼の基本的立場の変遷はなかったと理解する方が妥当的である。「実存的交わりは普遍的交わりとして見出されることができ、そしてそうしなければならぬ」[ibid., 98]。したがって理性における普遍的交わりが示されようとも、ヤスパースが他者の先取り（抽象化・一般化）を認めているわけではないことになる。彼のなかでは一貫して実存的な自己実現が問題として意識されていたのであり、その際には、その都度の代替不可能な他者が不可避的だからである。他者の問題に関するヤスパースの問題意識は、戦後であろうと結局のところ自己実現の問題に落ちついている。

「他者との出会いは、他者との出会いであり続けなければならないし、そうすることで自己実現に《従事》するのである」[ibid.]。時代が変わるといことは、状況が変わることでもある。したがってヤスパースが自己実現の契機を「状況―内―存在」という面から見出そうと試みていることから、別のアプローチが試みられたとしても、それでもやはり彼の問題意識は一貫して実存的な自己実現の一点に

収斂されていた。そしてそれはまた、テオハロワがヤスパースの基本的立場として描写しようと試みた「交わりの実存的原理」と同義である。

（よしだ・しんや 筑波大学大学院人文社会科学研究科）